Medios y fines en el *Gorgias* de Platón (466a-468e)

Means and ends in Plato's *Gorgias* (466a-468e)

ALEJANDRO G. VIGO*

Resumo: Al identificar en el Gorgias el significado normativo de "poder", se investiga la distinción entre medios y fines para su comprehensión. Se pretende explicar la estructura de las acciones del punto de vista de una estructura interna "bidimensional": la trama causal que subjaz a la acción y de la perspectiva de explicán su constituición como configuraciones de sentido.
Palabras clave: poder, medios, fines, teoria de la acción.

Abstract: To identify the normative meaning of "power" in the Gorgias, the distinction between means and ends is investigated so as to understand it. The intention here is to explain the structure of actions from the point of view of this internal "bidimentional" structure, that is, from the point of view of the causative texture subjacent to the action and of the teleological connections that explain the constitution of it as ways of configuring meaning.
Keywords: Power, Means, Ends, Theory of action.

I.

En la primera parte de su discusión con Polo sobre las conexiones existentes entre el poder, la justicia o injusticia de las acciones y el bien del propio agente que las realiza (cf. *Gorgias* 466a 3-468e 5), Sócrates introduce dos distinciones básicas, a saber: 1. la distinción entre "hacer lo que se desea o quiere (realmente)" (poiein a boulontai) y "hacer lo que a uno le parece mejor" (poiein a dokei autoi~ beltista einai) (cf. 467a 9-b 9); y 2. la distinción entre "lo que (en cada caso) se hace" (o prattousin) y "aquello con vistas a lo cual se lo hace" (ekeino ou eneka prattousin) (cf. 467c 5-468a-b 4; véase también 466d 8-e 2). A partir de ellas Sócrates espera derivar la conclusión según la cual los tiranos y los oradores, si se encuentran engañados respecto de su propio bien real, carecerán necesariamente de todo genuino poder, tanto respecto de sí mismos como respecto de la ciudad.

La premisa adicional que necesita para ello viene dada por una distinción de dos significados de la noción de poder, que había sido introducida

* Alejandro Vigo é prof. na Univ. de Navarra, Espanha. E-mail: avigo@unav.es

previamente, a saber: 3. "poder" en un sentido, por así decir, puramente descriptivo, no calificado normativamente, como la (mera) capacidad de hacer "x", donde "x" designa una acción, un efecto o un resultado cualquiera, que puede ser tanto beneficioso como perjudicial o indiferente para el agente que posee la capacidad de producirlo, por un lado, y "poder" en un sentido normativamente calificado por referencia al bien de propio agente, es decir, como la capacidad de obtener el bien, es decir, de beneficiarse a sí mismo, haciendo 'x', por el otro (cf. 466d 5-e 8)[1].

La argumentación de Sócrates es muy elaborada y notablemente aguda, pero, en sus líneas generales, suficientemente clara. No es mi intención ofrecer aquí una nueva reconstrucción de conjunto[2]. Más bien, comentaré el texto concentrándome en algunos aspectos de detalle, que conciernen al modo en que se vinculan las distinciones antes mencionadas y, en particular, al papel que juega en el argumento socrático la distinción 2., a la que denominaré también, en lo sucesivo, la "distinción entre medios y fines"[3]. De modo más específico, el punto se conecta con la tesis asumida por Sócrates en el texto, según la cual el error respecto de los propios fines de acción, en el sentido preciso en que éste se funda en el autoengaño del agente respecto de su propio bien, comporta necesariamente también un determinado tipo de error respecto de los medios escogidos para obtener tales fines. Como se verá, lejos de tratarse de una simple cuestión de detalle, el punto posee una gran importancia sistemática, ya que se vincula con el problema que plantea la necesidad de hacer justicia a la compleja articulación interna de las acciones, en la medida en que éstas presentan una estructura, por así decir, "bidimensional", en virtud de la cual pueden e, incluso, deben ser consideradas, al mismo tiempo, tanto desde la perspectiva que apunta a

---

1 En rigor, resulta altamente dudoso que pueda hablarse de un sentido "puramente descriptivo" de la noción de poder, que no involucre, de modo directo o indirecto, determinadas connotaciones de carácter evaluativo o normativo. Para evitar mayores complicaciones, sin embargo, empleo en el presente contexto dicha expresión con un alcance específico y restringido, que excluye tan sólo la presencia de una referencia al bien del agente del que se dice que "es poderoso" o "posee poder", en el sentido de la noción no calificada normativamente.

2 Una clara e instructiva presentación de conjunto de la discusión de Sócrates con Polo se encuentra en GÓMEZ LOBO (1999) cap. IV [cf. bibliog. al final]. Para una evaluación sumaria del aporte del *Gorgias* en materias de ética, véase IRWIN, T. *Plato's Ethics*. Oxford; New York, 1995, cap. 7. Para los problemas de detalle que presenta el pasaje 466a-468e, véase las notas en IRWIN, T. *Plato. Gorgias*. Trad. inglesa y notas. Oxford, 1989 (= 1979, p. 137-147), aunque su interpretación presenta, sin embargo, puntos discutibles.

3 Vale la pena aclarar que la expresión está tomada en un sentido lo suficientemente amplio, como para cubrir distintos posibles modos de darse la relación entre lo que en cada caso ha de contar como medio y como fin.

su entramado causal subyacente, como también desde la perspectiva que apunta a las conexiones teleológicas que dan cuenta de su constitución como configuraciones de sentido.

II.

La estrategia de Sócrates para obtener la conclusión deseada, según la cual tiranos y oradores no deberían ser considerados como personas especialmente poderosas, al menos, no por el mero hecho de ser tiranos u oradores, se apoya en la ya mencionada distinción de dos nociones diferentes de poder, una de las cuales, la noción normativamente calificada, plantea mayores requerimientos de adscripción que la otra, la noción puramente descriptiva (= distinción 3.). Sobre la base de tal distinción, no será contradictorio adscribir a un agente un determinado poder, incluso, un gran poder, en el sentido puramente descriptivo de la noción, y rechazar, al mismo tiempo, que se lo pueda considerar "poderoso" o "poseedor de poder", en el sentido normativamente calificado. Dicho de otro modo: la adscripción a un agente de poder, en el sentido puramente descriptivo, es compatible con la descripción de ese mismo agente como "carente de poder" o bien como "impotente" o "incapaz", en el sentido correspondiente a la noción normativamente calificada.

Ahora bien, Sócrates considera que la noción realmente relevante, a la hora de describir a un agente como "poderoso", "capaz" o "poseedor de poder", es la segunda. Esta asunción, sin embargo, está lejos de resultar evidente para cualquiera. Por el contrario, en el uso habitual del lenguaje parecen coexistir casos en los cuales la adscripción de poder se basa en la noción puramente descriptiva con otros en los cuales se presupone, más bien, la noción normativamente calificada[4]. E incluso podría decirse que el

[4] Hay en la lengua griega un conjunto de adjetivos y epítetos que expresan las adscripción de poder a un determinado sujeto, sin implicar necesariamente la referencia a su uso adecuado por parte de dicho sujeto, desde el punto de vista específico de la evaluación moral. Así, por ejemplo, epítetos como panourgo~, polumhcano~, polutropo~ y pantoporo~, empleados en la épica y la tragedia, expresan la atribución de poderes y capacidades admirables, en lo que se refiere a la invención de ardides y soluciones para diversos problemas, pero poseen o pueden poseer, al mismo tiempo, connotaciones ambivalentes e incluso negativas, desde el punto de vista estrictamente moral, que alude al empleo de tales capacidades para fines u objetivos nobles. Algo semejante ocurre con el adjetivo deino~, allí donde, complementado por infinitivo, adquiere el significado de "diestro/hábil/terrible en (o para) algo". En un interesante pasaje de *Apología*, Sócrates rechaza la caracterización de sus acusadores como alguien "diestro en hablar" (deino~ legein), al menos, en el sentido que apuntaría al simple empleo virtuoso de los recursos de la retórica, y manifiesta estar dispuesto a aceptarla sólo si su significado queda restringido al

primer tipo de casos parecería ser mucho más frecuente que el segundo. De hecho, el propio Polo asume, en un primer momento, la noción puramente descriptiva de poder. En efecto, al salir en defensa de la retórica, a la que Sócrates había caracterizado previamente como una forma de la adulación (kolakeia), que representaría la contrapartida meramente apariencial de la justicia (cf. 464c 3-466a 3), Polo le pregunta, de modo desafiante, si acaso los buenos oradores son considerados como unos "incapaces" (fauloi) en las ciudades o, más bien, como personas que poseen un gran poder (megiston dunantai) (cf. 466a 4-b 5). Frente a esto, y como primer paso de su estrategia refutatoria, Sócrates hace que Polo tenga que asumir una noción modificada de poder, que incorpora la referencia expresa al bien del agente que se dice que lo posee: las que Polo considera personas muy poderosas, argumenta Sócrates, no pueden, en verdad, ser calificadas de ese modo, si se concede

ámbito que demarca la referencia a la verdad de lo que se dice en cada caso (cf. 17a 4-b 6). No hace falta subrayar que la noción de verdad cumple en este contexto una función normativa, análoga a la que cumple la noción del bien en el argumento del *Gorgias*. Como me hace notar Marcelo Boeri, también la discusión desarrollada en *Hipias menor* resulta altamente instructiva respecto del tratamiento al que Platón somete la noción de poder. Se trata allí justamente del modo en el que Homero presenta las figuras de héroes como Aquiles y Odiseo. Éste último provee el ejemplo de alguien "capaz", en el sentido de "astuto" o "conocedor de muchos ardides" (polumhcano~, polutropo~), que, al mismo tiempo, debe ser considerado como "falso" o "embustero" (yeudh~), ya que no vacila en acudir al fraude y el engaño (cf. 364a-366c). El argumento desarrollado por Sócrates resulta, en cierto modo, sorprendente, porque apunta a mostrar que el que engaña o, en general, obra mal voluntariamente debería ser considerado, al menos, en cierto sentido, como mejor y más sabio que el que lo hace involuntariamente, y ello ya por la sencilla razón de que puede obrar de ambos modos, mal o bien, mintiendo o diciendo la verdad, según se lo proponga en cada caso. En la misma línea, Sócrates sostiene que, en el ámbito de las diferentes actividades prácticas y los diferentes saberes técnicos, es mejor aquel que sólo se equivoca de modo voluntario, y no el que lo hace involuntariamente (cf. 373c-375c), y sugiere incluso que algo análogo debería valer también en el caso del obrar moral: el que hace injusticia voluntariamente sería, por tanto, mejor que el que lo hace de modo involuntario (cf. 371c-372a; 375c-376b). Sin embargo, el propio Sócrates señala que se siente asombrado ante la conclusión del razonamiento, que él mismo no cree poder aceptar (cf. 372a-373a; 376b-c). Y conviene recordar, por otro lado, que en *Apología* Sócrates incluye a Odiseo, junto con Sísifo, en la lista de aquellos que, muy probablemente, creían ser sabios sin serlo en verdad, a los cuales él mismo quisiera poder interrogar y poner a prueba, una vez llegado a la casa de Hades (cf. 41b-c). Por mi parte, me inclino a pensar que, lejos de resultar incompatible con la posición del *Gorgias*, el tratamiento aporético del *Hipias menor* pone, más bien, de manifiesto algunas de las consecuencias paradójicas que se derivan precisamente de no considerar la distinción de significados de normativamente calificados y normativamente no calificados de "poder", ni tampoco la distinción correlativa entre las habilidades prácticas y los conocimientos técnicos, por un lado, y el conocimiento propiamente moral, referido al bien real del agente, por el otro. Justificar en detalle esta intepretación requeriría, sin embargo, un trabajo independiente.

que el verdadero poder, el poder que merece el nombre de tal, tiene que ser un bien (agaqon ti) para aquel que lo posee (tw dunamenw) (cf. 466b 6-7; véase también 467a 4: h dunami~ estin... agaqon).

Polo admite que el poder ha de constituir un bien para quien lo posee, y, al parecer, tiene necesariamente que admitirlo, pues, de lo contrario, su propia descripción de tiranos y oradores como personas especialmente poderosas perdería toda eficacia como dispositivo persuasivo. Por lo mismo, la discusión parecería quedar circunscripta, a primera vista, al plano de los casos particulares que se toman como ejemplo: mientras que Polo considera a quienes, como los tiranos y los oradores, son capaces de obtener todo lo que se proponen, y de disponer a placer de sus enemigos, como ejemplos de personas poderosas, Sócrates rechaza que lo sean realmente (cf. 466b 9-e 4).

Sin embargo, dado que, al menos, prima facie, tanto Sócrates como Polo estarían operando con una noción de poder compartida, que involucra la referencia al bien del agente que lo posee, la discrepancia tendría que referirse, en definitiva, a lo que cada uno de ellos entiende que es bueno o malo para el propio agente. Esto es lo que da a entender Sócrates, cuando sugiere que, si acepta que el genuino poder es un bien para quien lo posee, el propio Polo no puede considerar realmente poderosos a quienes simplemente logren hacer todo lo que se propongan, no, al menos, hasta tener razones válidas para excluir la posibilidad de que tales personas hayan obrado de un modo tal que, al optar por algo como mejor o peor que otra cosa, carecieran de una genuina comprensión (noun mh ecwn) acerca de qué es lo que resulta más beneficioso o más perjudicial para ellas mismas. La razón es que, como el propio Polo admite, el mero hacer lo que a uno en cada caso le parezca (mejor), si está no guiado por tal tipo de comprensión (to poiein a dokei aneu nou), bien puede resultar él mismo perjudicial (kakon) para el propio agente (cf. 466e 5-467a 7).

III.

La conclusión anterior determina el punto en el cual Sócrates queda en condiciones de poner en juego a la distinción entre “hacer lo que se desea (realmente)” y “hacer lo que a uno le parece mejor” (= distinción 1.), que queda complementada y especificada ulteriormente a través de la distinción entre medios y fines (= distinción 2.). Con todo, antes de discutir el alcance y la conexión de ambas, conviene preguntarse por qué Polo se ve llevado a

admitir la introducción de una noción normativamente calificada de poder, que provee la base para la posterior refutación de su posición.

Una primera razón, que, como lo muestra el curso posterior de la discusión, posee una importancia decisiva, concierne al hecho de que, tal como aparece enunciada en el texto, la referencia al bien contenida en la noción normativamente calificada de poder no alude todavía, de modo expreso, a la distinción crítica entre lo que sería el bien real del agente, por un lado, y su bien meramente aparente, por el otro. Cuando admite la introducción por parte de Sócrates de la noción normativamente calificada de poder, Polo da por sentado, evidentemente, que el bien que el poder proporcionaría al agente o, al menos, le permitiría alcanzar ha de contar como un bien real o genuino. Y, de hecho, no parece poder adscribirse consistentemente a un agente el deseo de poseer un bien que, desde la perspectiva de la primera persona, se le aparezca a dicho agente, al mismo tiempo, como un bien meramente aparente, y no como un bien real. En efecto, aun en el caso de que el agente optara conscientemente por la (mera) apariencia, como algo mejor o preferible que otra cosa, ello sólo sería posible sobre la base del juicio según el cual esa (mera) apariencia resultaría, como tal, realmente beneficiosa, en algún respecto.

Por otra parte, si la referencia al bien aparece justamente a la hora de caracterizar al poder genuino o verdadero, parece entonces razonable asumir que dicha referencia no puede apuntar sino al bien real del propio agente al que se califica como poderoso o capaz, precisamente por poseer dicho poder. Sin embargo, de la imposibilidad de adscribir al agente una opción por el bien aparente, en cuanto (meramente) aparente, no se sigue, como es obvio, que el agente no pueda estar equivocado en el juicio acerca de aquello que en cada caso considera bueno o beneficioso para él mismo, ya sea la propia apariencia o bien, como suele ser más frecuentemente el caso, alguna otra cosa diferente. Y la posibilidad de error en el juicio acerca de lo que un agente considera bueno o beneficioso para él mismo implica que el agente puede estar autoengañado respecto de su propio bien real, pues, como el Sócrates histórico parece haber sido el primero en poner de relieve, todo error, también el error específicamente moral, involucra necesariamente la presencia de un cierto componente de autoengaño: a quien está en el error, y en la medida en que lo está, el error justamente no se le aparece como error, pues reconocer el error como error implica, al mismo tiempo,

desactivarlo en su carácter de error, es decir, salir de él y, en ese sentido, también superarlo[5].

Todo indica, pues, que Polo no ve mayores dificultades en aceptar la introducción de la noción normativamente calificada de poder, simplemente, porque no advierte, a primera vista, las dificultades que le acarreará posteriormente la conexión con el problema de la diferencia entre el bien real y el bien aparente, y con la cuestión referida a la posibilidad del error/autoengaño de parte del agente respecto de su propio bien real. La línea que transita a través de los puntos que marcan estas dos cuestiones es, precisamente, la que Sócrates recorrerá y explotará a su favor.

Una segunda razón, indirectamente conectada con la anterior, concierne a otra ambivalencia contenida en la caracterización del poder como un bien: cuando se dice, sin mayores precisiones, que el poder es algo bueno para aquel que lo posee, no queda suficientemente claro si se quiere dar a entender que el poder es algo bueno por sí mismo, o bien que lo es porque permite alcanzar algo que es bueno por sí mismo, o bien ambas cosas. Como es obvio, hay que contar aquí con toda una gama de diferentes posibles escenarios. En primer lugar, dado que todo "poder" es siempre "poder hacer tal o cual cosa", hay buenas razones para pensar que la referencia a aquello que en cada caso se alcanza a través de él juega un papel determinante, a la hora de considerar el correspondiente poder como un bien. Así, por ejemplo, se puede argumentar que si "poder ver", "poder caminar" o "poder nadar" son cosas que se consideran buenas o beneficiosas, ello se debe, en medida decisiva, al hecho de que "ver", "caminar" o "nadar" cuentan, a su vez, como ejemplos de cosas buenas o beneficiosas. ¿Qué ocurre, en cambio, con aquellos otros casos en los cuales lo que un determinado tipo

---

5 Para una discusión más amplia de este aspecto central de la concepción socrática y algunas de sus principales consecuencias, me permito remitir al tratamiento en VIGO, A. G. Platón, en torno a las condiciones y la función del diálogo cooperativo. *Anales de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires* XXXIV/2, 2000, p. 509-542; reproducido en: *Tópicos*, nº 8/9. Santa Fe, 2001, p. 5-41; _______. Autodistanciamiento y progreso moral. Reflexiones a partir de un motivo de la ética socrática. *Diadokhé*, nº 5/1-2. Santiago de Chile; Buenos Aires, 2002, p. 65-101. La tesis de que el reconocimiento del error como error implica, de suyo, ya *una cierta* superación del error, como tal, alude tan sólo al hecho de que a través de tal reconocimiento el error mismo queda desactivado en su carácter auto-ocultante, que es un presupuesto de su eficacia. Ello, desde luego, no quiere decir que el mero reconocimiento del error como error equivalga ya a la adquisición del correspondiente conocimiento de contenido sobre el asunto u objeto respecto del cual se estaba previamente equivocado. Así, por ejemplo, si alguien que suponía erróneamente que la capital de Francia es Berlín reconoce su error, al tomar noticia de que Berlín está en Alemania y no en Francia, ese mismo alguien perfectamente puede ignorar todavía cuál es la capital de Francia, aunque sepa ya, al menos, que no puede ser Berlín.

de poder o capacidad nos permite hacer es algo que o bien ya no puede ser considerado bueno o beneficioso, o bien debe ser considerado, sin más, como algo malo o perjudicial? ¿Se ha de considerar en estos casos que dicho poder específico constituye todavía, como tal, algo bueno? ¿O no habrá que decir, más bien, que si un determinado poder o una determinada capacidad estuviera unívocamente dirigida a la consecución de algo que fuera, como tal, malo o perjudicial, lo mejor sería entonces carecer de dicho poder o dicha capacidad, y no poseerla? A ello se añade, en segundo lugar, el hecho de que no siempre un determinado tipo de poder o capacidad está correlacionado de modo unívoco con cosas que puedan ser calificadas exclusivamente como buenas o como malas.

Aquí hay que tener en cuenta variaciones contextuales del tipo de las que explican que "caminar", por ejemplo, pueda considerarse bueno o beneficioso bajo ciertas circunstancias, y, en cambio, malo o perjudicial bajo otras circunstancias diferentes. Este tipo de variabilidad se conecta, por lo demás, con el hecho de que no siempre disponemos de nociones de poder o capacidad lo suficientemente específicas como para evitar, por medio de su sola aplicación, las ambivalencias que se producen, en el plano evaluativo, a la hora de determinar si el poder o la capacidad en cuestión ha de contar o no, también desde el punto de vista de su ejercicio, como ejemplo de algo bueno.

En efecto, ocurre con frecuencia que la discriminación entre diferentes tipos de poderes o capacidades se realiza con arreglo a distinciones tipológicas todavía excesivamente amplias, cuando se trata de decir si lo que en cada caso logra hacerse por medio de tal poder o capacidad es algo que deba contar, desde el punto de vista evaluativo, como bueno o malo. Ésta es la razón por la cual la distinción entre lo que está bien o mal hacer en los ámbitos así diferenciados suele trazarse con arreglo no meramente a la distinción entre diferentes tipos de poder o capacidad, sino, más bien, a la distinción entre diferentes posibles usos o empleos de un determinado tipo de poder o capacidad. En el propio texto del *Gorgias*, más concretamente, en la conversación inicial entre Sócrates y Gorgias (cf. 449a 4-461b 2), se discute con extensión una situación de este tipo, cuando se aborda la cuestión acerca de la oratoria, entendida como la capacidad de hablar de modo persuasivo, en principio, sobre cualquier asunto (cf. 452d 5-454b 2). Esta caracterización, sugerida inicialmente por Gorgias, fracasa, como es sabido, en razón de la insanable superposición que produce entre el ámbito temático de la retórica – la cual paga su pretendida universalidad al precio de la renuncia al genuino conocimiento del objeto tratado en cada caso – con el ámbito de competencia

de las diferentes técnicas o ciencias específicas, que se ocupan, cada una de ellas, de uno y sólo un ámbito de objetos (cf. 449c 9-450b 2).

Cuando, en un segundo momento, Gorgias identifica lo justo y lo injusto como objeto pretendidamente específico de los discursos del orador (cf. 454b 3-456c 7), la objeción de Sócrates apunta, en cambio, al hecho de que, como el propio Gorgias admite (cf. 456c 7-457c 3), parece haber tanto un uso adecuado y legítimo como uno abusivo e ilegítimo del poder o la capacidad de persuasión que confiere la técnica oratoria. Pero ello parecería imposible, explica Sócrates, si el objeto específico del conocimiento propio del orador fuera justamente lo justo y lo injusto (cf. 460a 3-461b 2)[6].

En todo caso, y volviendo a las razones por las cuales Polo se ve llevado a admitir la introducción de la noción normativamente calificada de poder, parece claro que también en este caso la ambivalencia contenida en la caracterización del poder como un bien para el que lo posee contiene virtualidades que permiten ser explotadas de modo tal, que conducen, una vez más, al problema de la distinción entre el bien real y el bien aparente y, con ello, también a la cuestión referida a la posibilidad del error/autoengaño de parte del agente respecto de su propio bien real. Sólo en una lectura apresurada podría considerarse como una debilidad en la construcción de la escena el hecho de que Polo no atisbe aquí la presencia de la misma conexión conceptual de fondo que llevó previamente a ser refutado a su maestro Gorgias. Más bien, la situación podría explicarse de otro modo: la reincidencia, inadvertida por el nuevo interlocutor de Sócrates, en una línea de desarrollo, que conduce finalmente, a través de diferentes rodeos, a la misma aporía de base, podría muy bien apuntar a poner de relieve, en el plano de la construcción dramática, el carácter inevitable de la verdadera cuestión de fondo, que no es otra que la relativa a lo que ha de contar realmente como bueno o beneficioso

6 Como ha mostrado WIELAND, W. *Platon und die Formen des Wissens.* Göttingen, 1982, p. 177 et seq., y esp. p. 252-263, en conexión con el problema de la esencial ambivalencia, desde el punto de vista de la evaluación moral de su posible empleo, de los conocimientos e instrumentos puestos a disposición por la técnica, Platón asume, en general, la tesis de la existencia de una prioridad del saber de uso, encarnado en la figura del usuario competente y noble en sus propósitos, sobre el saber productivo. Sin embargo, en el caso de la caracterización de la retórica ofrecida por Gorgias, la peculiaridad reside en el hecho de que éste pretende incluir la referencia a la distinción entre lo justo (bueno) y lo injusto (malo) dentro del campo temático de competencia del correspondiente saber productivo. De ahí que en este caso el intento de desplazamiento de la competencia de enjuiciamiento moral del uso que se hace en cada caso de la técnica oratoria, hacia la esfera de un saber ajeno a la propia retórica, conduzca a Gorgias, en definitiva, a una posición tendencialmente autocontradictoria.

para el agente, justamente en la medida en que éste aspira necesariamente a su propio bien real, y no al mero bien aparente.

IV.

Si la anterior discusión de las consecuencias que trae consigo la introducción de la noción normativamente calificada de poder resulta convincente en sus líneas generales, se puede precisar ahora un poco mejor también la conexión interna que vincula a la introducción de la distinción entre "hacer lo que se desea (realmente)" y "hacer lo que a uno le parece mejor" (= distinción 1.) con la distinción entre medios y fines (= distinción 2.).

La distinción entre "hacer lo que se desea o quiere (realmente)" y "hacer lo que a uno le parece mejor" está presentada, como se echa de ver, en términos de la oposición entre "deseo" o "querer", por un lado, y "creencia" u "opinión", por el otro, pero apunta, en definitiva, a hacer lugar al contraste entre el bien (agaqon), como tal, y lo que posteriormente se denominó el bien aparente (fainomenon agaqon)[7]. La idea según la cual el (verdadero o real) querer (boulesqai) del agente, en cuanto agente racional, no puede dirigirse más que a aquello que (el propio agente juzga que) resulta bueno o beneficioso para él mismo reconoce, como es sabido, un origen socrático[8]. Y fue posteriormente recibida, en diferentes variantes, y desarrollada en diferentes direcciones, a lo largo de toda una larga y compleja tradición, que lleva desde Platón y Aristóteles hasta la Escolástica. Ésta la incorporó en su instrumentario conceptual básico en el campo del análisis de los actos humanos y la moralidad, condensándola en la formulación canónica que indica que el fin de la acción se intenciona siempre bajo la especie o la razón del bien (*sub specie boni / sub ratione boni*).

El recto entendimiento de dicha tesis exige que se la construya no como un principio de ética normativa, sino, más bien, como un principio de lo que hoy llamaríamos la teoría de la acción. En efecto, la tesis no pretende establecer que en todas sus decisiones y acciones un agente racional apunte necesariamente a aquello que, desde la perspectiva de evaluación propia de la tercera persona, resulte realmente bueno o mejor para él mismo. Tal su-

7 Véase ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco* III, 6, 1113a 14-24; III 7, 1114a 31-32, 1114b 7-8. Para los antecedentes socráticos y platónicos de la distinción entre el bien real y el bien aparente, véase ahora la excelente discusión en BOERI, M. *Apariencia y realidad en el pensamiento griego*. Investigaciones sobre aspectos epistemológicos, éticos y de teoría de la acción en algunas teorías de la antigüedad. Buenos Aires, 2007, parte I.

8 Para este punto, véase GÓMEZ LOBO, A. *La ética de Sócrates*. Santiago de Chile; Barcelona, 1998, p. 29 et seq.; BOERI, op. cit., p. 42 et seq.

posición de infalibilidad moral o, incluso, estratégica sería, sin más, absurda, en el caso de agentes racionales finitos, capaces, como tales, de errar en sus juicios evaluativos acerca de lo que resulta mejor o peor, tanto en general, como respecto de ellos mismos. Más bien, lo que la tesis pretende establecer es, como se sugirió ya más arriba, un principio mucho más elemental de racionalidad interna de las decisiones y acciones de los agentes racionales, a saber: no resulta posible atribuir consistentemente a un agente la opción por algo que, en la medida en que opta por ello y en el momento en que lo hace, el propio agente considerara como malo o peor que otra cosa, y no como bueno o mejor que esa otra cosa. Ello es así, por la sencilla razón de que si se parte de la suposición contraria, ya no se estará en condiciones de explicar adecuadamente por qué y cómo pudo el agente racional optar precisamente por aquello por lo que ha efectivamente optado. Más aún: el mismo agente no podría dar cuenta de sus propias acciones, sin conectarlas del modo adecuado con lo que él mismo individualiza como aquellos deseos y creencias que resultan relevantes para explicar su producción.

Como ha enfatizado acertadamente Donald Davidson, explicar las acciones de un agente implica siempre, al menos, en algún nivel de análisis, la necesidad de racionalizar internamente dichas acciones, vale decir, de presentarlas, al menos, en algún nivel de análisis, como consistentes con los deseos y las creencias del propio agente acerca de lo que sería bueno o mejor, en general y para él mismo[9].

---

[9] Empleo las nociones de "racionalidad interna" y "racionalización interna" en el sentido que tienen habitualmente en la teoría de la acción de autores como Donald Davidson, y que alude a la *consistencia interna* del conjunto de deseos y creencias de un agente así como de las decisiones y acciones producidas sobre la base de dicho conjunto de deseos y creencias. En este sentido, una decisión o una acción es *internamente irracional*, cuando no resulta consistente con los deseos y creencias del propio agente acerca de lo que sería mejor para él mismo escoger, decidir y/o hacer. La noción de racionalidad interna expresa, pues, una exigencia débil o mínima de racionalidad, que, como tal, no toma en cuenta todavía por sí mismo el contenido proposicional de los deseos y creencias involucrados, salvo justamente en la medida necesaria para establecer si son o no consistentes entre sí. A este último aspecto vinculado con la evaluación y el enjuiciamiento de las creencias en atención a su contenido proposicional específico apunta, más bien, la noción de *racionalidad externa*, la cual presenta mayores requerimientos, en la medida en que pone en juego, en la evaluación de los deseos y creencias de un agente, patrones de racionalidad dotados de pretensión de validez intersubjetiva. Para las nociones de racionalidad interna y racionalidad racionalidad externa en el sentido indicado véase, por ejemplo, DAVIDSON, D. Paradoxes of Irrationality (1982). In: _____. *Problems of Rationality*. Collected Essays, v. IV. Oxford 2004, p. 169-187. _____. Incoherence and Irrationality" (1985). In: ____. *Problems of Rationality*. Collected Essays, v. IV. Oxford, 2004, p. 189-198.

Ahora bien, Sócrates parece haber sido el primer filosófo en advertir que la explicación de las acciones trae consigo, de modo directo o indirecto, una exigencia de racionalización interna, e incluso todo indica que creyó necesario ir tan lejos, sobre tal base, como para rechazar de plano la posibilidad de la existencia de algunos de los fenómenos más característicos de irracionalidad interna, como son los que se subsumen habitualmente bajo la noción de incontinencia (akrasia)[10].

Como es sabido, según el testimonio platónico, confirmado en este punto por Aristóteles, la razón de fondo que Sócrates habría esgrimido para rechazar la posibilidad de que el agente obre de modo voluntario o intencional en contra de su propio juicio acerca de lo que sería mejor para él mismo remite al hecho de que el conocimiento poseería fuerza motivacional suficiente para la acción, de modo tal que no podría ser "arrastrado" por ninguna otra fuerza motivacional extraña, en una dirección diferente de la que él mismo señala. La metáfora que sirve de base a esta manera de formular el punto podría sugerir que se trata aquí de un modelo de explicación basado en la representación de un sistema dinámico de fuerzas, dotadas de diferente orientación direccional y diferente magnitud, que operan, por así decir, sobre un mismo plano, de modo tal que pueden llegar a oponerse. Pero es muy probable que una adecuada reconstrucción de la posición socrática exija colocar los acentos de un modo muy diferente, puesto que lo que Sócrates parece tener en vista es, precisamente, una redescripción de lo que habitualmente se concibe como un fenómeno de conflicto motivacional, en términos estrictamente cognitivistas. Dicha redescripción hace innecesario el recurso al modelo dinámico basado en la metáfora de fuerzas motivacionales opuestas. Y ello, justamente, en la medida en que enfatiza la imposibilidad de dar cuenta del modo en que el agente opta por un determinado curso de acción – que, supuestamente, estaría en contra de su mejor juicio respecto de lo que sería mejor o preferible para él mismo –, sin hacer lugar a la suposición de que, al menos, en el aspecto en que lo escoge y en el momento en que lo escoge, el agente considera mejor o preferible precisamente aquello por lo que se decide y que lleva voluntariamente a cabo.

Si, de modo retrospectivo, el agente corrige dicho juicio, al declarar su arrepentimiento acerca de lo que ha llevado a cabo voluntariamente, dicha situación de autodistanciamiento no necesita ser explicada en términos de la metáfora que sugiere que, en el momento de la acción, el agente ha sido

---

10 Para el rechazo socrático de la posibilidad de la incontinencia, véase PLATÓN. *Protágoras* 352a-353b; ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco* VII, 3, 1145b 22-24.

arrastrado o vencido por una fuerza motivacional que lo sobrepuja. Todo lo que se requeriría en este caso sería señalar que, en el momento de decidirse por la acción de la que ahora se distancia, el agente creía saber que dicha acción o bien el objetivo al cual ella apuntaba era mejor o preferible para él mismo, mientras que ahora el propio agente está en condiciones de reconocer que dicho juicio evaluativo era equivocado.

Esta estrategia alternativa de explicación, exige, como se echa de ver, hacer lugar a la posibilidad del error y, con ello, del autoengaño de parte del agente respecto de su propio bien, así como también a la posibilidad del reconocimiento de dicho error/autoengaño como tal por parte del propio agente, allí donde éste considera necesario distanciarse de lo que había sido su propio juicio acerca de lo que era bueno o mejor para él hacer, en tal o cual circunstancia. A hacer lugar a estas posibilidades apunta, como se dijo, la introducción de la distinción entre el querer real del agente y su juicio acerca de lo que sería bueno mejor para él (= distinción 1.), la cual, como también se dijo ya, remite, en definitiva, a la distinción entre el bien real y el mero bien aparente. Sin embargo, lo peculiar y novedoso del argumento desarrollado en el *Gorgias* viene dado por el modo en que el Sócrates platónico conecta dicha distinción con la distinción entre medios y fines (= distinción 2.), ya que es esta conexión la que permite trasladar la intuición nuclear referida a la posibilidad de error y autoengaño respecto del propio bien real por parte del agente al plano más específico de consideración que apunta a la estructura interna de las acciones, como tales. Veamos el argumento que desarrolla Sócrates un poco más de cerca.

V.

El argumento socrático, que apunta a refutar la afirmación de Polo según la cual tiranos y oradores poseerían un gran poder en la ciudad, toma como base la noción normativamente calificada de poder, e intenta mostrar que efectivamente existen circunstancias bajo las cuales quien esté dotado de poder, incluso de mucho poder, en el sentido puramente descriptivo del término, puede muy bien ser incapaz o impotente, en el sentido correspondiente a la noción normativamente calificada de poder.

Tales circunstancias se dan allí donde la persona dotada de determinado poder, en el sentido puramente descriptivo, carece del conocimiento que le permitiría hacer un uso adecuado, vale decir, realmente eficaz y provechoso, de dicho poder. Dicho conocimiento tiene que referirse necesariamente al propio bien real del agente, ya que el poder, en sentido puramente descrip-

tivo, sólo puede beneficiar realmente a quien lo posee, allí donde su empleo se encamina al genuino bien del poseedor. Pero el conocimiento del propio bien real, que permite orientar el uso adecuado de un determinado poder, en el sentido descriptivo del término, no se deriva, sin más, de la posesión de dicho poder, aunque éste pueda involucrar una cantidad de otros posibles conocimientos, referidos al modo de emplear ese poder de manera conducente a lo que se espera alcanzar por medio de él. Por tanto, si el agente se encuentra en el error y está autoengañado respecto de su propio bien real, entonces la posesión de un determinado poder, en el sentido puramente descriptivo, puede muy bien no constituir ningún bien real para el propio agente, e incluso puede convertirse en algo perjudicial para él, en la medida en que su ejercicio apunte a la consecución de objetivos que resulten dañinos para él mismo. Éste es, al parecer, el sentido que debe darse a la afirmación de Sócrates según la cual tiranos y oradores, aun cuando pueden hacer y hagan efectivamente lo que en cada caso les parece (mejor), no hacen, sin embargo, lo que realmente quieren (cf. 467b 2-10). Se trata, pues, de una tesis que alude a lo que se sigue o puede seguirse de la posesión de capacidades que permitan llevar a cabo los propios propósitos, bajo condiciones de error/autoengaño respecto del propio bien real.

Ahora bien, el punto de Sócrates no es simplemente que bajo tales condiciones la posesión de poder, en el sentido puramente descriptivo, resulta potencialmente perjudicial, sino, más bien, que el ejercicio efectivo de dicho poder, encaminado a lograr los objetivos contenidos en los propios propósitos, resultará necesariamente perjudicial para el propio agente que lo posee, y tanto más, cuanto mayor sea el poder de lograr lo que el agente mismo se propone. La razón que da cuenta de ello se vincula con el papel que desempeña lo que podría denominarse una suerte de "difusión por vía causal" del error/autoengaño referido al propio bien real, la cual trae consigo una inevitable desviación de los procesos deliberativos destinados a determinar los caminos a través de los cuales se ha de obtener lo que se pretende lograr. La distinción entre medios y fines provee aquí el instrumental necesario para dar cuenta del tipo de difusión causal del error/autoengaño que Sócrates tiene en vista. Por un lado, argumenta Sócrates, hay que distinguir entre aquello que en cada caso se hace y aquello con vistas a lo cual se lo hace (cf. 467c 5-7). Así, por ejemplo, la acción de beber un remedio, que puede ser incluso desagradable, se lleva a cabo con vistas a lograr curarse de una enfermedad o bien, simplemente, a mantenerse sano (cf. 467c 7-10). La conexión entre el remedio y la cura o la salud es una conexión de tipo causal, que está dada

por así decir, en la naturaleza, y que escapa, como tal, a lo que puede ser determinado voluntariamente por los agentes.

Formulando el punto en términos más modernos que platónicos, habría que decir que dentro de dicha conexión causal, considerada en el plano correspondiente al acceso puramente constatativo al mundo, la cura o la salud aparecen del lado del "efecto", mientras que aquello que conduce a ellas opera como "causa" – principal o secundaria, inmediata o mediata – de dicho "efecto". Pero, aunque independiente en su estructura interna del querer de los agentes, esa misma conexión causal puede revelarse relevante, desde el punto de vista práctico que apunta a la orientación y configuración de las acciones, en la medida en que alguno de los miembros de la relación causal pueda constituir, al mismo tiempo, un objeto del querer o, lo que es lo mismo, en la medida en que pueda aparecer, en algún sentido, como deseable y, por lo mismo, como bueno. En efecto, allí donde, para seguir con el ejemplo, se toma una medicina para recuperar o conservar la salud, habrá que decir entonces que lo que opera como objeto primario del querer es el fin de la acción, que es lo que se considera, al menos, en dicho contexto particular de decisión y acción, como algo que se desea por sí mismo, y que aparece, en tal medida, también como bueno. Sólo sobre esta base, y en un sentido secundario, podrá considerarse como deseable y bueno también aquello que, en virtud de conexiones causales subyacentes, independientes ellas mismas del propio querer del agente, aparezca como un medio que conduce a la obtención de tal fin.

Dicho de un modo más preciso: la inclusión de una conexión causal dada en la naturaleza, a la cual se tiene acceso en principio de un modo teórico-constatativo, en un contexto de deliberación de carácter esencialmente práctico-proyectivo trae consigo una nueva perspectiva sobre dicha conexión causal, en virtud de la cual lo que en ella oficia de efecto, en la medida en que se presente también como algo deseable o bueno, pasa a cumplir, al mismo tiempo, la función de un fin, que provee el objeto primario del querer, mientras que aquello que oficia de causa adquiere, además, el carácter de un medio conducente a dicho fin y aparece, por lo mismo, también como deseable y bueno, aunque en un sentido derivativo o secundario[11].

[11] Esta descripción del modo en que se enriquece la consideración de la conexión causal por medio de la inclusión en un contexto de consideración de carácter práctico-proyectivo no reclama, en absoluto, una consideración meramente mecanicista de las conexiones causales dadas en la naturaleza, que excluyera la perspectiva teleológica. Por el contrario, se trata del esbozo mínimo de un tipo de concepción compatibilista, de corte a la vez mecánico y teleológico, que el Platón maduro, a partir de *Fedón* (cf. esp. 97a-99d), buscó extender de modo

Para evitar posibles malentendidos, deseo enfatizar que cuando hablo de la inclusión de una conexión causal dada en la naturaleza en un contexto de deliberación, que posee, como tal, un carácter esencialmente práctico-proyectivo, no pretendo sugerir ninguna secuencia fija, desde el punto de vista del orden de la adquisición del conocimiento, entre ambos modos de consideración de la misma conexión causal, el teórico-constatativo y el práctico-proyectivo. En efecto, tanto puede ocurrir que primero se constate la existencia de una conexión causal y sólo después se advierta su relevancia práctica, en la medida en que se revele como deseable lo que opera como efecto en ella, como también puede ocurrir, viceversa, que para algo que se considera de antemano deseable o bueno se indague posteriormente los caminos que conducirían a su posible consecución, a través de las correspondientes conexiones causales. Con todo, hay aquí, desde el punto de vista de la fundamentación, una cierta prioridad de la perspectiva práctico-proyectiva,

---

expreso también al ámbito de la naturaleza. La cosmología del *Timeo* puede verse como el intento más amplio y consistente por ofrecer una visión de conjunto del orden natural, sobre la base de la aplicación de dicho modelo compatibilista, que combina la explicación mecánica con la explicación teleológica. Va sin decir, por otra parte, que para que una conexión causal dada en la naturaleza pueda adquirir genuina relevancia práctica no basta, simplemente, con que dicha conexión sea conocida y quede identificada, como tal. Se requiere, además, que el agente que va a valerse de ella para alcanzar determinados objetivos logre identificar, dentro del contexto más amplio del entramado de causas y efectos dado en la naturaleza, algo así como un punto de inserción a través del cual él mismo pueda, a través de su acción, activar determinadas conexiones causales que conducen, directa o indirectamente, al resultado que el agente espera alcanzar como fin. Una descripción de este tipo de situación, en el marco de la explicación del funcionamiento del tipo de deliberación propio del que ejerce una determinada técnica o arte (tecnh) es provista por Aristóteles, quien toma como ejemplo el caso del médico. Cuando un médico debe curar una determinada enfermedad, identificada, como tal, a través del correspondiente diagnóstico, el tipo de razonamiento que pone en marcha apunta a hallar dentro de la cadena causal correspondiente, la cual es objeto justamente del conocimiento específico que proporciona el saber propio del médico, el lugar en el cual él mismo puede incidir efectivamente, a través de la administración de medidas terapéuticas, que, por medio de la puesta en marcha de determinados procesos causales, conduzcan, finalmente, al objetivo de la recuperación de la salud o bien de la disminución de los efectos propios de la enfermedad del caso: si la recuperación de la salud exige el reestablecimiento de un cierto equilibro de las funciones corporales, y si éste requiere, a su vez, que el cuerpo se caliente, entonces el médico administrará curaciones o medicamentos destinados a elevar la temperatura corporal (cf. ARISTÓTELES. *Metafísica* VII, 7, 1032b 2-14). Sin detallar de modo comparable los aspectos referidos a la estructura del proceso deliberativo puesto en marcha por el médico, también Platón se vale del ejemplo de la medicina en otros contextos para ejemplificar el tipo de articulación de medios a fines que tiene en vista nuestro pasaje. Véase PLATÓN. *Laques* 185c-d, y esp. *Lisis* 219e-220b, donde el argumento es muy semejante al desarrollado en *Gorgias*.

en la medida en que la inclusión de una conexión causal dada en un contexto de deliberación sólo puede tener lugar sobre la base de consideraciones que apuntan a la deseabilidad o bondad de aquello que aparece como alcanzable a través de las correspondientes conexiones causales. A ello habría que agregar, además, el hecho de que incluso la averiguación puramente teórico-constatativa de conexiones causales dadas en la naturaleza viene siempre motivada, en último término, por determinados intereses cognitivos que proveen los criterios de relevancia a partir de los cuales se orienta la propia investigación teórica[12].

Ahora bien, si lo expuesto más arriba resulta convincente, entonces puede decirse que la articulación de medios a fines, tal como aparece en el contexto de la deliberación conducente a la decisión y la acción, puede caracterizarse, desde el punto de vista de la modificación de la perspectiva que su inclusión en dicho contexto trae consigo, como una suerte de "inversión" o "transposición" de la conexión causal subyacente. Ésta puede expresarse por medio del recurso a dos esquemas de implicación opuestos, que operan con las mismas variables, a saber: a) el esquema causal "$p \rightarrow q$", donde "p" designa la causa y "q" el correspondiente efecto, y b) el correspondiente esquema teleológico "$q \rightarrow p$", donde "q" designa el mismo efecto, visto ahora como (posible) fin de la acción, y "p" la misma causa, vista ahora como medio conducente al fin[13]. Así interpretado, el punto central en el argumento de Sócrates

---

12 Este aspecto no está ausente del modo en que Platón caracteriza en *República* VI la función de la Idea del Bien, como aquel conocimiento (maqhma) que provee la instancia última de orientación a partir de la cual podemos reconocer todas las demás cosas y todos los demás saberes como útiles (crhsima) y beneficiosos (wfelima) (cf. 505a-b). En su arriesgada, pero filosóficamente muy penetrante interpretación de la concepción platónica del Bien, ya NATORP, P. *Platons Ideenlehre*. Eine Einführung in den Idealismus (1921). Hamburg, 1994, p 196 et seq., llamaba la atención sobre el hecho de que la Idea del Bien provee algo así como el punto focal último de articulación a partir del cual resulta posible dar cuenta de la convergencia entre el acceso puramente constatativo al mundo, por un lado, y el acceso que facilitan el querer y el obrar, por el otro. De un modo comparable Wieland explica también la función de la Idea del Bien (WIELAND, W. Platon und der Nutzen der Idee. Zur Funktion der Idee des Guten. *Allegemeine Zeitschrift für Philosophie*, nº 1, 1976, esp. p. 23-30. Véase también WIELAND, op. cit., 1982, p. 167 et seq.; 172 et seq.).

13 Se trata, como es fácil de advertir, básicamente del mismo esquema explicativo que subyace a la concepción kantiana de los así llamados "imperativos hipotéticos", cuya necesidad de carácter condicionado surge, por así decir, en el tránsito que va desde el plano de la mera constatación de conexiones causales dadas en la naturaleza al plano de su incorporación en los correspondientes contextos deliberativo-proyectivos, que apuntan a determinar los caminos para la posible consecución de un determinado fin. En tal sentido, explica Kant que el sentido general de los imperativos hipotéticos puede formularse, entre otros, del siguiente modo: "debo hacer algo, porque quiero alguna otra cosa" (cf. KANT, I. *Grundlegung zur Metaphysik der*

referido a la conexión de medios y fines consiste en señalar que, a través de las conexiones causales subyacentes, tiene lugar, desde el punto de vista práctico-proyectivo, una suerte de transferencia del carácter de deseabilidad o bondad, desde los fines de acción hacia los correspondientes medios. En tal sentido, Sócrates explica en el texto que es necesario distinguir, desde el punto de vista evaluativo, tres tipos diferentes de cosas, a saber: las buenas (agaqon), las malas (kakon) y las intermedias (metaxu), que no son, como tales, ni buenas ni malas (oute agaqon oute kakon) (cf. 467e 1-3). Sólo las primeras ofician como objetos primarios del querer, en la medida en que son queridas por sí mismas. Tal es el caso de cosas como la sabiduría (sofia), la salud (ugieian), la riqueza (plouto~) y otras semejantes (cf. 467e4-5). Las cosas contrarias a éstas son cosas malas (cf. 467e 5-6), que no pueden operar, en cuanto tales, como objetos primarios del querer. Las cosas intermedias, por su parte, resultan ambivalentes, desde el punto de vista evaluativo, ya que, a veces, participan (metecei) del bien y, a veces, del mal y, otras veces, ni de lo uno ni de lo otro. Ejemplos de este tipo de cosas serían estados como estar sentado, actividades como caminar, correr o navegar y, por último, también objetos o cosas como las piedras, los maderos y otros semejantes (cf. 467e 6-468a 4). Estas "cosas intermedias" son deseadas y realizadas con vistas a aquellas que se consideran, por sí mismas, buenas, y no viceversa, de modo tal que lo que se persigue por medio de ellas es lo que en cada caso se considera, como tal, un bien (cf. 468a 5-b 4).

Entre los intérpretes impera desacuerdo sobre aspectos importantes del sentido general que debe darse al pasaje. Pero, al margen de otros problemas de detalle que pueden ser dejados de lado aquí, me importa señalar que sería un error, a mi juicio, construir el texto como si Sócrates apuntara a una clasificación definitiva de "bienes", "males" y "cosas intermedias" o "indiferentes", dentro de lo que sería el esbozo de una determinada concepción material del bien, situada, como tal, en el plano de la ética normativa. Es cierto que los ejemplos mencionados por Sócrates en el pasaje parecen tan elementales que pueden ser fácilmente aceptados por su interlocutor.

Sitten (1785, 21786). Ed. B. Kraft; D. Schönecker. Hamburg, 1999; citado según la paginación de Akademie-Ausgabe, v. IV, Ed. P. Menzer, Berlin, 1911, p. 441), que desde el punto de vista de la estructura formal subyacente puede expresarse: "Si alguien quiere que se dé A, entonces es obligatorio que esa misma persona quiera que se dé B", donde B representa el medio (causa) que conduce al fin A (efecto). Para una discusión detallada de la estructura formal de los imperativos hipotéticos kantianos, véase BRINKMANN, W. *Praktische Notwendigkeit.* Eine Formalisierung von Kants Kategorischem Imperativ. Paderborn, 2003, p. 58-67.

Hay, sin embargo, buenas razones que avalan la tesis de que se trata, en verdad, de una simple ejemplificación, que apunta no tanto a fijar una lista definitiva de aquellas cosas que deben considerarse deseables (bienes), indeseables (males) e indiferentes, cuanto, más bien, a establecer una distinción funcional entre a) aquello que, en un determinado contexto de decisión y acción, puede operar como objeto primario del querer, esto es, lo considerado bueno en sí mismo, b) aquello que no puede hacerlo, esto es, lo considerado malo en sí mismo, y c) aquello que podría operar como objeto del querer sólo en sentido derivativo, esto es, lo indiferente, que puede ser ya bueno, ya malo, ya neutro, según los casos. Como se echa de ver, la diferencia entre lo que he denominado "objeto primario" del querer, por un lado, y aquello que puede operar como objeto del querer "sólo en sentido derivativo", por otro, resulta clave para dar cuenta de la posibilidad de que cosas que bajo cierto aspecto son consideradas malas y no deseables puedan, sin embargo, ser consideradas buenas o deseables bajo otro aspecto diferente, más precisamente, en cuanto conducen a la obtención de aquello que se considera, por sí mismo, bueno y deseable.

Las razones más importantes que avalan la interpretación de corte funcional son, a mi juicio, dos, y están estrechamente conectadas. En primer lugar, no es cierto que el propio Sócrates asuma que cosas como tales la riqueza, por ejemplo, puedan ser consideradas buenas en sí mismas y bajo cualquier circunstancia[14]. En segundo lugar, y de un modo análogo a lo que se vio que ocurría ya en el caso de la introducción de la tesis según la cual el bien ha de constituir un bien para quien lo posee, resulta indispensable, a los efectos del argumento, que la distinción entre "bienes", "males" y "cosas intermedias" esté presentada de un modo todavía neutral respecto de la cuestión decisiva acerca de qué es lo que ha de contar como realmente bueno para un determinado agente. En efecto, es justamente la postergación de dicha

---

[14] Para la ambivalencia, desde el punto de vista de la evaluación estrictamente moral, de las riquezas y los demás "bienes" deseados por la mayoría de la gente, veáse la declaración de Sócrates ya en *Apología* 30b 2-4, quien sostiene que sólo a partir de la virtud, vale decir, sólo en conexión con ella las riquezas y las demás cosas perseguidas habitualmente por la mayoría llegan a ser realmente buenas para los hombres (sobre el problema de la correcta lectura gramatical del pasaje, véase GÓMEZ LOBO, A. Anotaciones críticas a *Apología* y *Critón* de la Biblioteca Clásica Gredos. Buenos Aires: Méthexis I, 1988, esp. p. 89-91; VIGO, A. G. Platón, *Apología* 30b 2-4. Una respuesta al Prof. Rodrigo Frías. *Revista de Humanidades*, nº 7. Santiago de Chile: Universidad Andrés Bello, 2000a, p. 283-296. Para la concepción socrática de los bienes en *Apología*, véase GÓMEZ LOBO, A. *La ética de Sócrates*. Santiago de Chile; Barcelona, 1998, p. 86-90; para la concepción socrática en torno a la conexión entre los bienes morales y los "bienes" extramorales, véase también PLATÓN. *Eutidemo* 279a-281a; *Menón* 87e-89a.

cuestión lo que le permite a Sócrates concentrar el interés sobre el aspecto estructural referido al modo en que se transfiere el carácter de deseabilidad o bondad desde los fines a los medios, a través de las conexiones causales subyacentes. Es probable, por cierto, que Polo dé por sentado que la lista de "bienes", "males" y "cosas intermedias" ofrecida por Sócrates resulta, sin más, aceptable para cualquiera. Pero el argumento que desarrolla Sócrates en el texto no depende en modo alguno de la aceptación definitiva de los ejemplos particulares contenidos en la lista, sino tan sólo de la admisión de la diferencia funcional entre lo que prima facie opera como objeto primario del querer, aquello que no puede operar de tal modo, y aquello que sólo puede operar como objeto del querer de un modo derivativo o secundario. Más aún, el carácter aparentemente trivial de la lista de ejemplos propuesta por Sócrates parece constituir aquí, justamente, el señuelo que, al desviar la atención, permite dejar de lado aquella cuestión que posteriormente se revelará como decisiva, en el argumento de refutación de la tesis de Polo, ya que lo que se establece aquí, sin mayores precisiones, acerca de la necesaria transferencia por vía causal del carácter de deseabilidad o bondad, desde los fines a los medios, es lo mismo que se hará valer posteriormente también para el caso de un agente que se encuentra en situación de error/autoengaño respecto de su propio bien real.

Sobre la base de lo dicho, las consecuencias que acarrea la posición elaborada por Sócrates en torno a la transferencia por vía causal del carácter de deseabilidad/bondad, desde los fines a los medios, para el caso concreto del agente autoengañado respecto de su propio bien real, resultan poco menos que evidentes: bajo condiciones de error/autoengaño respecto del propio bien real por parte del agente, la señalada transferencia por vía causal del carácter de bondad/deseabilidad opera, de hecho, como vehículo para la difusión del error/autoengaño. En efecto, si sólo podemos desear determinados fines por estar equivocados/autoengañados respecto de nuestro propio bien real, y si, en tales condiciones, deseamos también otras muchas cosas, pero no por sí mismas, sino en cuanto se nos aparecen como conducentes a dichos fines, se sigue entonces que el error respecto de los fines acarreará necesariamente también un error respecto de los medios conducentes a ellos.

Como es obvio, el error de que aquí se trata no concierne, como tal, al conocimiento de la conexión causal subyacente, en virtud de la cual los medios aparecen justamente como conducentes los correspondientes fines, sino tan sólo al carácter de bondad/deseabilidad que se confiere a tales medios, sobre la base de la consideración de tal conexión causal, al suponer erróneamente que las cosas a las cuales tales medios conducen resultan buenas o

deseables por sí mismas: lo conducente al fin, tomado erróneamente como bueno/deseable, aparece así, ello mismo, también como bueno/deseable, en sentido derivativo, es decir, justamente, en cuanto conduce a tal fin. En este aspecto, la situación no es diferente que en otros contextos de acción, en los cuales el agente no se encuentra equivocado/autoengañado respecto de lo que sería bueno o mejor para él mismo. Lo peculiar y nuevo, en el caso de la situación de error/autoengaño del agente respecto de su propio bien real, reside, sin embargo, en el hecho de que el conocimiento de determinadas conexiones causales – que, como tal, no puede ser sino verdadero – se transforma él mismo, a través de su inclusión en un contexto deliberativo, de carácter práctico-proyectivo, en vehículo de una forma peculiar de error/autoengaño, que se revela inmune frente a dicho conocimiento, en la medida en que se trata de un error/autoengaño que ya no concierne simplemente a los objetos del mundo y sus conexiones, sino, más bien, al modo en que el sujeto se hace cargo en cada caso de sí mismo, sobre la base de una determinada interpretación de sí mismo y de su propio bien.

Más aún: bajo tales condiciones de error/autoengaño respecto del propio bien real, puede decirse incluso que el conocimiento de las conexiones causales que permitirían llevar a cabo los propios propósitos y la capacidad para ponerlas en marcha no sólo no benefician al propio agente, sino que, más bien, tienden a perjudicarlo en mayor medida aún que la correspondiente ignorancia o la correspondiente incapacidad. La razón es simple: en caso de estar equivocado/autoengañado respecto de su propio bien real, tanto más se dañará el agente a sí mismo, cuanto más capaz sea de llevar a cabo lo que en cada caso se propone. Así lo muestra, con particular nitidez, el modo en que Sócrates trata el caso del tirano Arquelao, al que Polo pone como ejemplo de alguien supuestamente feliz por lograr llevar a cabo todo cuanto se propone: lejos de ser un ejemplo de verdadera felicidad, un tirano equivocado/autoengañado respecto de su propio bien real, como Arquelao, debe contar, más bien, como ejemplo, digno de compasión, de la mayor desdicha en la que puede precipitarse un hombre (cf. 470c-471e; 473d-e)[15]. Dicho en términos de la distinción de dos significados de poder introducida al comienzo: bajo tales condiciones de error/autoengaño respecto del propio bien real, la posesión por parte del agente de poder, en el sentido meramente descriptivo del término, no sólo no constituye un genuino bien

[15] Véase, en un sentido complementario, el tratamiento en *República* VI de la posible perversión de las almas mejor dotadas para la filosofía, en términos de lo que posteriormente se conoció como el principio *corruptio optimi pessima* (cf. 490e-495b).

para el propio agente, sino que se convierte, además, necesariamente en una causa de mayores males. El agente equivocado/autoengañado respecto de su propio bien, pero dotado de capacidad de realizar sus propósitos, tiende a considerarse poderoso, justamente, en la medida en que puede llevar a cabo lo que en cada caso se propone. Pero se encuentra, en realidad, en una penosa situación de impotencia, en virtud de la cual sólo acierta a dañarse a sí mismo, a través de lo que él mismo emprende y lleva a cabo. Sócrates ilustra el peculiar estado de enajenación que provoca tal situación de error/autoengaño respecto del propio bien real, en conjunción con la posesión de poder, en el sentido puramente descriptivo del término, por medio del ejemplo de un caminante que se considerara especialmente poderoso por el simple hecho de portar consigo un arma con la cual podría herir o matar a cualquiera de los que transitan a su lado por las calles o bien incendiar y destruir sus posesiones (cf. 469d-e).

VI.

He sugerido al comienzo que, desde el punto de vista sistemático, la discusión platónica de la conexión entre medios y fines, en el marco más amplio que provee el tratamiento del problema de la posibilidad de error/autoengaño del agente respecto de su propio bien real, pone de manifiesto, de modo particularmente nítido, algunos de los aspectos más relevantes que debe tener en cuenta una consideración de las acciones que apunte a hacer justicia a lo que he denominado su "estructura bidimensional". En virtud de dicha estructura, las acciones pueden e incluso deben ser consideradas, al mismo tiempo, desde una doble perspectiva, a saber: por un lado, la que apunta a su entramado causal subyacente y, por el otro, la que apunta a las conexiones teleológicas que dan cuenta de su constitución como configuraciones de sentido.

El sentido preciso de esto puede aclararse ahora un poco mejor, a la luz de la discusión antes desarrollada. En efecto, ella pone de manifiesto la necesidad de distinguir nítidamente el plano de consideración que corresponde a la determinación de algo como objeto primario del querer y, en tal sentido, como bueno/deseable en y por sí mismo, del plano de consideración que apunta a las conexiones en virtud de las cuales alguna otra cosa puede ser considerada buena/deseable en sentido derivativo, vale decir, justamente en la medida en que conduce causalmente a aquello que se considera bueno/deseable por sí mismo. En atención a esta distinción, puede decirse que lo que en cada caso opera como objeto primario del querer, y que provee, como

tal, el fin a cuya consecución puede eventualmente encaminarse el obrar, aparece, en esa misma medida, como aquello que instancia o ejemplifica en concreto la noción de bien, mientras que aquello que aparece como algo que conduce causalmente a ello puede verse como un bien sólo en sentido secundario o derivativo, y ello justamente en virtud de la conexión causal que lo vincula con aquello que opera como objeto primario del querer. La consideración de algo como objeto primario del querer, es decir, como algo bueno y deseable por sí mismo, provee, pues, el punto de articulación que hace posible el tránsito de la consideración puramente constatativa de conexiones causales dadas a su consideración teleológica, vale decir, en términos de la articulación de medios a fines, dentro de contextos deliberativos que poseen, como tales, un carácter esencialmente práctico-proyectivo. A través de la inclusión en dicho nuevo contexto de consideración, las conexiones causales subyacentes adquieren, por primera vez, una función de vehiculización de la estructura teleológica de sentido que queda articulada por referencia a lo que en cada caso se considera bueno y deseable por sí mismo. La instanciación/ejemplificación del bien queda, de este modo, mediada por consideraciones de corte causal, que hacen posible la transferencia del carácter de bondad/deseabilidad desde lo que opera como fin hacia aquello que aparece como conducente a él[16].

El siguiente esquema permite ilustrar, de modo aproximativo, el conjunto de relaciones que entran en juego en este peculiar modo de considerar la estructura de las acciones, que busca hacer justicia a su estructura esencialmente bidimensional:

16 Es cierto que en su filosofía de madurez, en particular, a partir de la concepción presentada en *Fedón*, Platón tiende a interpretar en términos causales la noción de "participación", por medio de la cual pretende dar cuenta del modo en que las cosas sensibles "instancian" o "ejemplifican" las correspondientes Ideas, hasta el punto de sostener incluso que, estrictamente hablando, el lenguaje causal debería quedar reservado exclusivamente para ese orden de relaciones, aun cuando ello suponga la necesidad de redescribir en términos de meras condiciones necesarias el entramado de conexiones "causales" o "mecánicas" subyacente a aquello que se pretende explicar, tanto en el ámbito de los fenómenos naturales y como también en el de las acciones humanas (cf. PLATÓN. *Fedón* 99a-102a). Y es cierto también que la misma noción de "participación" aparece empleada para dar cuenta de tal relación de instanciación o ejemplificación ya en el propio contexto de la argumentación desarrollada en el *Gorgias* (cf. 467e 8: metecei), aunque en este caso todavía sin referencia expresa a la así llamada Teoría de las Ideas. Pero, más allá de los aspectos que conciernen al plano terminológico, resulta inmediatamente claro el hecho de que en el caso de la relación de instanciación/ejemplificación, por un lado, y de la conexión causal, en el sentido habitual del término, por el otro, se trata de relaciones de carácter heterogéneo, que deben ser nítidamente distinguidas.

conexión teleológica de sentido (vehiculización del carácter de bondad/ deseabilidad)	fin/bien →	medio/bien (como objetos secundarios del querer)
	(como objeto primario del querer)	
instanciación/ ejemplificación (primaria y secundaria) del bien	↕	↕
conexión causal subyacente	efecto ←	causa

Una de las lecciones principales que provee el tratamiento platónico del problema del error/autoengaño del agente respecto de su propio bien real, tal como aparece en el texto del *Gorgias*, concierne, precisamente, al carácter indiferente que posee la función de vehiculización causal del sentido, frente a la alternativa entre el acierto y el error a la hora de responder a aquella pregunta que resulta decisiva, desde el punto de vista específicamente ético: la pregunta por aquello que ha de considerarse como realmente bueno o deseable para un hombre. De la respuesta que se dé a dicha pregunta derivará, en definitiva, una determinada manera de hacerse cargo interpretativamente de sí mismo por parte del agente, y de ella dependerá, a su vez, de modo mediato o inmediato, también el modo en el que, en cada caso, éste intentará hacerse cargo de la irreductible facticidad de las situaciones con las que se ve confrontado en el mundo de la praxis.

[recebido em abril 2008; aceito em maio 2008]

Referências bibliográficas

BOERI, M. *Apariencia y realidad en el pensamiento griego*. Investigaciones sobre aspectos epistemológicos, éticos y de teoría de la acción en algunas teorías de la antigüedad. Buenos Aires, 2007.

BRINKMANN, W. *Praktische Notwendigkeit.* Eine Formalisierung von Kants Kategorischem Imperativ. Paderborn, 2003.

DAVIDSON, D. *Problems of Rationality*. Collected Essays, vol. IV. Oxford, 2004.

_____. Paradoxes of Irrationality (1982). In: _____. *Problems of Rationality*. Collected Essays, v. IV. Oxford 2004, p. 169-187.

_____. Incoherence and Irrationality" (1985). In: _____. *Problems of Rationality.* Collected Essays, v. IV. Oxford, 2004, p. 189-198.
DODDS, E. R. *Plato. Gorgias.* Oxford 1959.
GÓMEZ LOBO, A. Anotaciones críticas a *Apología* y *Critón* de la Biblioteca Clásica Gredos. Buenos Aires: Méthexis I, 1988, p. 89-95.
_____. *La ética de Sócrates.* Santiago de Chile; Barcelona, 1998.
IRWIN, T. *Plato. Gorgias.* Trad. inglesa y notas. Oxford, 1989 (= 1979).
_____. *Plato's Ethics.* Oxford; New York, 1995.
KANT, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785, 21786).* Ed. B. Kraft; D. Schönecker. Hamburg, 1999; citado según la paginación de Akademie-Ausgabe, v. IV. Ed. P. Menzer. Berlin, 1911, p. 386-463.
NATORP, P. *Platons Ideenlehre.* Eine Einführung in den Idealismus (1921). Hamburg, 1994 (= Leipzig 21921).
VIGO, A. G. Platón, en torno a las condiciones y la función del diálogo cooperativo. *Anales de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires* XXXIV/2, 2000, p. 509-542; reproducido en: *Tópicos*, nº 8/9. Santa Fe, 2001, p. 5-41.
_____. Platón, *Apología* 30b 2-4. Una respuesta al Prof. Rodrigo Frías. *Revista de Humanidades*, nº 7. Santiago de Chile: Universidad Andrés Bello, 2000a, p. 283-296.
_____. Autodistanciamiento y progreso moral. Reflexiones a partir de un motivo de la ética socrática. *Diadokhé*, nº 5/1-2. Santiago de Chile; Buenos Aires, 2002, p. 65-101.
WIELAND, W. Platon und der Nutzen der Idee. Zur Funktion der Idee des Guten. *Allegemeine Zeitschrift für Philosophie*, nº 1, 1976, p. 19-33.
_____. *Platon und die Formen des Wissens.* Göttingen, 1982.